

近代的人間

——「万人の万人に対する戦い」——

谷 秀 雄

I

『リヴァイアサン』冒頭の段落でホッブスはコモンウェルス (COMMONWELTH) あるいは国家 (STATE) である「リヴァイアサン (LEVIATHAN)」が技術的に人間を「模倣」した「人工人間 (an artificial man)」であることを述べ、「この人工人間の性質を叙述するにあたり、わたくしは次のことを考察する」として、第一の考察対象に、リヴァイアサンの「素材と創造者」である「人間 (man)」を掲げている⁽¹⁾。国家の本質を理解するには、国家を構成する人間を理解しなければならない。そして、人間の理解は「書物を読むことによってではなく、人間を読むことによって獲得される」⁽²⁾というのである。ホッブスの国家論は彼の人間論に基礎づけられていた。ホッブスの哲学体系は第一部自然哲学、第二部人間学、第三部政治学の三部門から成り、彼のラテン語の著作『物体論』(De Corpore, 1655)、『人間論』(De Homine, 1658)、『市民論』(De Cive, 1642) はそれぞれ哲学のこの体系構成に対応している。ホッブスの社会哲学的ないし国家哲学的考察は、それに先立つ人間論的考察を前提しており、さらにホッブスの人間論は、物体の機械論的自然学の延長上に展開されていたことは、かれの哲学の体系構成からも明らかなのである。

さて、人間の定義については古来さまざまに言われている。例えばプラトン定義集には「翼がなく、二本足で、平らな爪のある動物」とある⁽³⁾。社会心理学者ミードは「役割取得動物」と定義している⁽⁴⁾。いずれにせよ、類概念に種差を加えて定義することが伝統的な人間の定義である。ホッブスもこれを踏襲している。すなわち、ホッブスによれば、人間は「生命をもち、感性をそなえた、理性的物体 (Homo est corpus animatum sentiens rationale)」⁽⁵⁾と定義される。人間をひとつの「物体 (body)」とみなしている。ホッブスの哲学体系第一部すなわち物体論は、ガリレイの機械論的自然観にもとづき物体現象を「運動 (motion)」概念によって説明するが、人間を物体とみなすことでホッブスは彼の哲学体系の方法的・一貫性を保

持するとともに、人間の認識や意志の作用にも運動概念を適用するのである。つまり、物体の属性は延長であるから⁽⁶⁾、物体としての人間とはすなわち身体としての人間であり、身体として人間の属性である生命は機械論的に「生命運動 (vital motion)」として理解され、力学的に考察されるのである。すなわち「生命それ自体が運動にほかならず、それは感覚なしではありえないと同様に、欲求または恐怖なしでは決してありえない」⁽⁷⁾。ここから、力 (power) と競争 (competiton) によって自己の生命を保持しようとする「人類の自然状態 (natural condition of mankind)」が展開される。そして、自然状態における人間の世界は、物質界におけると同じく力の支配する世界であり、そこでは人間の性向 (inclination) は根源的に力への飽くことのない意欲へと分析され説明される。

わたくしは第一に、全人類の一般的性向として、次から次へ力を求め、死によってのみ消滅する、やむことなくまた休止することのない意欲をあげる⁽⁸⁾。

生命 (life) それ自体が力の運動に還元されるのであるが、生命をもつ物体としての動物 (人間を含む) に適用される「運動」はさらに二種類に区別され、人間が「努力 (endeavour)」を核とした「情念 (passion)」の展開として分析的に考察される⁽⁹⁾。

動物には、二種類の、かれらに特有な運動がある。一つは、生命的なものと呼ばれていて、出生とともに始まり、その生涯を通じて中絶することなく、その運動を続けるのである。それは、血行・脈搏・呼吸、……もう一つの運動は、動物的運動であり、別名、意志による運動とも呼ばれ、われわれがあらかじめ想像した通りに、行き・話しをし、四肢のどれかを動かすようなことである。感覚とは、人体の諸器官や内的諸部分における運動であって、……人間の体内にあって、歩くこと、話すこと、打つこと、その他の目にみえる行為にあらわれるまえの、運動のこれらの小さな端緒は、普通、努力と呼ばれる⁽¹⁰⁾。

感覚も運動に還元される。血液の循環を促進するものが「快」であり、阻止するものが「不快」である。快を引き起こすものは欲求され、不快を引き起こすものは嫌悪される。「欲求とか意欲 (appetite or desire)」は快に対応し、「嫌悪 (aversion)」は不快に対応する。「意志による運動の内的端緒」⁽¹¹⁾が「努力」であるから、「情念」は努力が対象から受けた反作用となる。こうして「愛 (love)」「憎 (hate)」もメカニクな運動によって説明される。

この努力が、それをひき起こすものに向かうときには、欲求とか意欲とか呼ばれる。……また、努力があるものから離れるためになされるとき、それは一般に嫌悪と呼ばれるのである。これらの欲求とか嫌悪とかいう語は……いずれも運動をあらわし、一方は接近の、他方は後退の運動をあらわすものである。……人びとが意欲するものは、愛するとはいわれ、かれらが嫌悪するものは、憎むともいわれる⁽¹²⁾。

「人間を読む」ためには情念の運動としての社会哲学的メカニズムが分析されなくてはならないのである。運動としての情念は「自然状態」においてもっともラディカルな形で露となる。

II

ホッブスによれば、自由と平等の相互関係が「自然状態」における人間を特徴づける。自由 (liberty or freedom) についてホッブスはつぎのように述べている。

自由とは、この語が本来意味するところによれば、外的障害の存在しないことだと解される。そのような障害は、人間が自分のしたいことを行なう力の一部をしばしばとり去るが、しかし、かれに残された力を、かれの判断と理性の指示にしたがって用いることは阻止することができない⁽¹³⁾。

「外的障害」が何であるかをホッブスは具体的に示していないが、個人の行動になにがしかの制約、制限を加えるものであることは一読すれば明らかで、自由は義務 (拘束) obligation の反対観念として語られている⁽¹⁴⁾。言葉の辞書的意味としてはホッブスの言う通りである。しかし、ホッブスが伝統的な自由論の視点、すなわち必然からの意志の自由の存否という意味では自由を否定する機械論的決定論に立っていたことを忘れてはならない⁽¹⁵⁾。最初に瞥見しておいたように、ホッブスの関心は、理念存在としての人間ではなく、現実社会存在としての人間、国家の「素材と創造者」としてのいわば政治的人間にあったのだから。

自由は義務 (拘束) のない状態である。このことは、すでに触れたように、ホッブスが自由を社会力学的な機械論の文脈で理解していることを別にすれば、別段分かりにくいことではない。しかし、義務と訳すにせよ、「拘束」と訳すにしても⁽¹⁶⁾、obligationは詰まるところ人格との関わりにおいて生じる義務であり、拘束である。とすれば、外的障害とは他人の存在に他ならないということになる。外的障害の存在しないこととしての自由は、したがって、

「仲間を作ることを喜ばない」⁽¹⁷⁾という、各人の孤立化を帰結する。自然状態における自由な人間は、孤立した個人として、力の差、あるいはその優越を唯一の根拠として自己の保存を計らなければならない。力を用いる自由、それをホッブスは「自然の権利」であるとしてこう述べる。「**自然の権利**〔自然権^{平等者}〕とは、各人が、自分自身の自然すなわち自分自身の生命を維持するために、かれの欲するままに自己の力を用いるという、各人のもつ自由である。したがって、かれの判断と理性において、そのためにもっとも適当な手段だと思われるあらゆることを行なう自由である」⁽¹⁸⁾。この力への意欲 (desire) が「死によってのみ消滅する」「全人類の一般的性向」と言われたことはすでに見たが、その一文をここに重ねて裏返せば、人間の自然状態とは人びとが「生命を維持するために」滅亡（「死」）へと邁進している状態だということになる⁽¹⁹⁾。力への飽くことなき欲望によって、情念の中核たる努力は利己的情熱と化し、「互いに相手を滅ぼし、または屈服させようと努力する」⁽²⁰⁾からである。自然は「人びとを分離させ、相互に侵害し滅ぼし合う傾向を与えている」⁽²¹⁾、とホッブスは言うのである。

自然状態での平等についてはつぎのように説明される。

自然は、人間を心身の諸能力において平等に作った。すなわち、ときには他の人間よりも明らかに肉体的に強く、あるいは機敏な精神の持ち主があるとしても、しかもなお、すべてをひとまとめにして考えると、人間同士のあいだには、ある人がそれにもとづいて自分のものとして要求しうる利益はどんなものでも、他人が自分と同様に主張してはならないというほどのはなはだしい差異はないのである。すなわち、肉体の強さについていえば、もっとも弱い者でさえ、ひそかなたくらみにより、あるいは自分自身と同じ危険にさらされている者と共謀して、もっとも強い者を殺すだけの強さを有しているのである。……精神の諸能力についていえば、……わたくしは、強さの平等よりもさらに大きな平等が人びとのあいだに存在するのをみいだすのである⁽²²⁾。

平等とは「差異 (difference)」の無化と読めば、中世身分社会の桎梏を打破しつつあった近代人の息吹を聞くことができよう⁽²³⁾。だれも他人に対して絶対的に優越した力をもつのではない。つまり、だれも何物かを独占的に要求することはできない。しかも、すべての人間に例外なく起こり得るのは死である。だからここでは、死の平等によって力の平等が根拠づけられている。こうして、平等な人間関係は、先に見たように、個人に自由な力の行使を許しはするが、いかなる個人といえども他人に対し絶対的な優越を獲得することはできないので

ある。死への恐怖の社会力学的機能については後でもふれることになる。

このような力の平等な社会での人間を、ホブズは二つのタイプに類別する。すなわち、「目先の利益に対する頑迷な欲望」に駆られる「大部分の人びと」と「謙虚な若干の人びと」⁽²⁴⁾あるいは「高邁な性質の人びと」⁽²⁵⁾である。

正しい人は、突然の情念とか、ものごとや人間についての誤解から生じた、一つないし小数の正しくない行為によって、その称号を失うものではない。また、正しくない人は、かれが恐怖のために、行い、あるいは回避する諸行為によって、その性格を失いはしない。というのは、かれの意志は、正義によってではなく、かれがしようとする事の目にみえる利益によって、形づくられるのだからである。人間の諸行為に正義の色あいを与えるのは、勇気の、特定の高貴さ優雅さ（まれにしかみられない）であって、それによって人は、かれの生活の満足をえるためにあざむくことや約束を破ることを、軽蔑するのである。正義が徳と呼ばれ、そして不正義が悪徳と呼ばれるばあいには、こうした態度の正しさが意味されているのである。⁽²⁶⁾

「謙虚な」あるいは「高邁な」と呼ばれる人びとが「特定の高貴さ優雅さ」を備えた人であるとしても、かれらは「まれにしかみられない」、「生活の満足をえるためにあざむくことや約束を破ることを、軽蔑する」自信に満ちた人である。

自信 (confidence) についてホブズはこう述べている。「人が自分の力や能力を構想することから生じる喜びは、得意と呼ばれる心の昂揚である。それがもし、かれ自身の以前の行為についての経験にもとづくならば、それは自信と同じことだが、それが、他人の追従にもとづくか、あるいは、そのなりゆきにたいする歓喜のためにかれ自身によって仮想されただけのものであれば自惚れと呼ばれる」⁽²⁷⁾。自信とは、ホブズにあって、得意 (glorying, glory) の一形態である。得意については、「われわれの力が、われわれと競争する者の力を越えていると想像し、考えるところから生じる情念である」⁽²⁸⁾といわれる。

ここでも情念は機械論的に力の関係に還元されて理解されているが、それはともかく、「高邁な人びと」にしても、力の優勢を自覚するがゆえに積極的に他を侵害しようとしないう、「謙虚な限界内で安楽を楽しんでいる人びと」⁽²⁹⁾であって、後にみるように、その限りにおいて「比較的善良な人々」⁽³⁰⁾であるにすぎない。言葉を換えれば、彼らにしてもやはり自己の力をたのむ孤立人なのであり、その本質が「人間は人間にとって狼である (homo homini lupus)」⁽³¹⁾ことに変わりはないのである。

ところで、ホッブスの「高邁な性質」もまた、歴史的伝統に根ざして考察されたものではない。このように言うことで、われわれはホッブスの「高邁」に深淵さが欠けるなどと言うおうとするのではない⁽³²⁾。むしろここでは、アリストテレスに見られるように⁽³³⁾倫理的徳、すなわち質的卓越性としてではなく、たんなる量的推移として社会的に位置づけたホッブスに注目すべきであろう。実体ではなく関係が、質ではなく量が社会形成のモメントとなるところに近代社会の特質があったと考えられるからである。『リヴァイアサン』の最終段落において、ホッブスは、彼の論究が「現時の騒乱によって引き起こされた」⁽³⁴⁾ことを明言している。17世紀ロンドンにあって、近代的ブルジョアジーの台頭と彼らによって引き起こされた「内乱 (civil war)」を見据えていたホッブスの、『リヴァイアサン』に反映したであろう人間論に、近代ブルジョア社会の人間像の原型を見ることができるであろうからである。

「目にみえる利益によって」行動する「大部分の人びと」についてはどうであろう。ここでもホッブスは「究極目的 (finis ultimus, utmost aim)」とか「最高善 (summum bonum, greatest good)」といったいわば歴史的概念を認めない。「意欲がある目標に到達した人は……もはや生きていられないからである」⁽³⁵⁾。だから、人間にとっての「至福とは、一つの対象から他の対象への意欲の継続的な進行であり、前者の獲得はなお後者への過程にすぎない」⁽³⁶⁾、つまり「人が、そのときどきに欲求するものを獲得するという継続的な成功すなわち継続的な繁栄が、人びとが至福と呼ぶもの」⁽³⁷⁾なのである。

「至福(felicity)」という言葉が使われているが、ホッブス自身「わたくしは、この世における至福のことをいっているのである」⁽³⁸⁾と断っているように、この言葉に宗教性を見出す必要はない。ここでの「至福」はたんに世俗の「幸福」を強調しただけのことばである。「慣習の身分社会」から「私的所有にもとづく市場社会」あるいは「競争の市場社会」へと移行しつつあった17世紀イギリスにあって⁽³⁹⁾、人間の幸福はもはや「満足せる精神の平安のうちには存しない」⁽⁴⁰⁾とホッブスは見ているのである。

しかし、「継続的な成功」「継続的な繁栄」を追求する人間の行動は、必ずしも「人がすでに得ているものよりも強度の歓喜を望む」からでも、たんに「かれが並の力に満足できない」からでもない。「次から次へと力を求める」のは、「現在有しているところの安楽に生きるための力と手段を確保し得るには、それをさらにそれ以上獲得しておかなければならないからである」⁽⁴¹⁾。だが、なぜそうなのか。ホッブスはつぎのように言う。

この能力の平等から、われわれの目的達成についての希望の平等が生じる。それ故、だれか二人の人が同じことを意欲し、しかも双方がともにそれを享受することが不可能だ

とすると、かれらは敵となり、かれらの目的（それは主として、かれら自身の保存であるが……に至る途上で、互いに相手を滅ぼし、または屈服させようと努力する。⁽⁴²⁾

力の平等が「自惚れによって自己を過信する人びと」⁽⁴³⁾をして他に優越し得るとの希望を抱かせるのである。この希望から、人びとは自己の優越を誇示せんとして対峙するのである。だから、

この相互不信から自己を守るには、だれにとっても、先手を打つことほど適切な方法はない。すなわち、それは、かれが力や奸計によって、自分をおびやかすほどに大きな他の力がないようになるまで、できるかぎり多くの人身を支配することである。⁽⁴⁴⁾

こうして、自由と平等を特徴とした自然状態は「戦争と呼ばれる状態」⁽⁴⁵⁾としてその実相を露にし、人-間は「各人が各人にとって敵」⁽⁴⁶⁾となる関係へと転化するのである。

しかし、「自然状態」は、「人工状態」である国家と対比される、国家成立以前の社会状態を意味している。当時すでに自然法学派に一般的な概念であって、ホッブスに固有の用語ではない⁽⁴⁷⁾。ホッブスは自然法学派によく知られたこの概念を彼の社会哲学構築のための仮構として方法的に導入したのであり、自然状態の仮設は何がしかの歴史的事実に基づいていたのではない⁽⁴⁸⁾。つまり、ホッブスにあっては、「自然状態」を仮構することによって、「自然的人間」ないし「自然状態における人間」の自己保存（生命の保持）を基軸とした絶対的政治権力が構想されたのである。すでに明らかなように、生命の保持を絶対の価値とするホッブスの人間観は多分に個人主義的ではあるが、人工状態に対比される人間の自然状態は、一つの社会状態として、たんに政治的関係を捨象しただけのものであり、人間の一切の関係までも捨象するものとしては構想されてはいなかった。社会力学的な「力」に人間関係を還元することは、むしろ社会という人間相互の関係の中に個人を前提してはじめて可能となるはずのものだからである。その意味では、「自然状態」が人びとの孤立化を帰結していたことは、人間の社会状態としての「自然状態」の仮構そのものがひとつの循環を含んでいたということである。平たく言えば、人間は、絶対的個人、純粋な利己的存在としてはあり得ないということである。これを裏返せば、人間存在を、あるいは人間社会を、機械論的な力の量的関係に還元しつくすことはできない、ということであり、ホッブスの唯物論的利己的個人主義の破綻をみることができるということである。人間をひとつの「物体」としてその「現象」を考察するホッブスは、「愛」「憎」も対象の反作用として「運動」に還元していた。そ

れはホッブスの哲学体系に「唯物論」の体系としての一貫性をもたらしている。しかし、「人は愛も幸福も、いや嫌悪すら不幸すら自分独りで所有することは出来ない」⁽⁴⁹⁾。「物体」と「運動」には還元し尽くされない存在としての人-間が考察されなくてはならないであろう。しかしともかく、能力の平等から希望の平等が生じる。そして「平等から不信が生じ」⁽⁵⁰⁾、この「相互不信」が「戦争と呼ばれる状態」を引き起こす。

III

ホッ布斯によれば、この争い (quarrel) は人間の本性に根ざすのであり、その原因は三つある。

人間の本性のなかに、われわれは、争いの三つの主要な原因をみいだすのである。第一は競争であり、第二は不信であり、第三は誇りである⁽⁵¹⁾。

争いの最初の原因は「競争 (competition)」であり、競争が争いを生むという、この一見同語反復のように見える事柄は、しかし、それほど単純ではない。上に引いた一段の後、段落を改めホッ布斯はつぎのように続けている。

第一のものは、人びとをして獲得を求めて、第二のものは安全を求めて、第三のものは評判を求めて侵害させるのである。第一のものは、彼らを他の人びとの人格や妻子や家畜の支配者とするために、第二のものは、かれらを防衛するために、第三のものは、一語、一笑、意見の相違、その他過小評価のしるしのような些細なことののために、暴力を用いるのであって……⁽⁵²⁾

「二人の人が同じことを意欲し、しかも双方がともにそれを享受することが不可能だとすると、かれらは敵となり」そこでは多かれ少なかれ争いの状況が展開されるであろう。しかし、ここで「獲得を求めて」といわれているのは、必ずしもそういった単純な算術的状况ないし場面ばかりではない。獲得の真の対象はたんに具体的個物ではないということである。人びとが争うのは、力の優越を誇示するためなのである。現実的個物（地位、名誉といった抽象物も含めて）の獲得は力の優越を誇示するためのいわば手段に過ぎない⁽⁵³⁾。そのようにホッ布斯は言っているのである。だから、「支配者とするために (to make themselves masters

of)」と言われているのである。

自己の力を誇示することの必要が力の平等に由来することはすでに見たとおりである。ここでは争いの原因が「人間の本性のなかに」見出されると言われたことに注意しておこう。力を誇示せずには済ましえないのが人間の本性であり、そのように争いが人間性に根ざすということは、争いの常住、潜在的闘争状態を意味するからである。それが、争いの本質なのである。ホッブスはこう述べている。

戦争の本質は実際の闘争に存するのではなくて、闘争への明らかな志向に存するのであり、その期間中は、反対の方向〔平和^{筆者}〕に向かうなんらの保証もない⁽⁵⁴⁾。

闘争への志向の存する限り平和は望めない。しかも闘争への志向は人間の本性に根ざしている。だが、ホッブスは「人間の本性を非難しているわけではないのである。人間の意欲やその他の情念は、それ自体としては罪ではない」⁽⁵⁵⁾。人間性悪説とか性善説とか、そのような議論では打開し得ない現状、それがホッブスには問題であった。

第二の原因として挙げられたのは、安全の保障であった。人は自己の安全のためには「防衛」しなければならない。防衛が、不信に根ざすことはみやすい。「人によっては、自己の安全のための必要を越えた征服を追求し、この征服行為における自己の力を眺めて喜びを感じる人もいるので」⁽⁵⁶⁾、とホッブスは自己防衛が不可避的であることの理由をあげる。ただ字面を追えば「自己の力を眺めて喜びを感じる人」はまれな存在であるかのような言い方だが、煩を厭って引用は避けるが、この一文が語られる文脈にもどせば、ここで「人によっては」と訳されているthere be someが必ずしも小数だというのではない。someは「他の人たち(others)」、すなわち先にみた人間の二つのタイプの後者である「謙虚な若干の人びと」あるいは「高邁な性質の人びと」に対置されたsomeなのである。状況はけっして明るくはないのである。しかし、自然状態そのものが仮構であったことから明らかなように、数の多少が問題なのではない。問題はむしろ、「必要を越えた征服を追求する」者の存在がなぜ人びとの「不信」を、ことに「相互不信」を招くのか、ということである。

ホッブスの答は単純である。すなわち、「われわれは善人を悪人から区別できないからである」⁽⁵⁷⁾、と。自然状態にあって人間は平等であると言われていたことを重ね合わせなければならない。その数ではなく「征服行為における自己の力を眺めて喜びを感じる人」がいるというそのことで、「あざむくことや約束を破ることを、軽蔑する」人びとにとっても自己防衛は不可避的とならざるをえないのである。力の争いにおいて一人例外となることはできない

のである⁽⁵⁸⁾。視点を換えて言えば、「だれがより善い人であるかという問題は、たんなる自然状態では、問題とならない」⁽⁵⁹⁾のである。こうして相互不信は「各人の各人に対する戦争」⁽⁶⁰⁾となって、「継続的な恐怖と暴力による死の危険とが存在し、人間の生活は孤独で、貧しく、陰悪で、残忍でしかも短い」⁽⁶¹⁾。

「仮名手本忠臣蔵」ではないが、一語、一笑が暴力を引き起こすのも世の常であるのかもしれない。不真面目にこんな言い方をしたのではない。自然状態は、すでに繰り返したようにホブズの仮構ではあったが、上に引いた一文は、ホブズが現実の人間を、これもすでに指摘したように伝統的理想主義に決別して現実社会のなかに見据えていたこと、冒頭にみたように、書物からではなく「人間を読むことによって」ホブズの人間観は形成されたことをよく示しているであろう。「各人が各人にとって敵である戦争の時代」には、「過小評価のしるしのような些細なこと」にも過敏にならざるを得ないのであり、「人間の喜びは、自分と他人とを比較することであり、かれの楽しみは、なにが他人よりもすぐれているかということだけ」⁽⁶²⁾となるのである。もちろん、すでに触れたように、ホブズが身を置いていたのは17世紀「内乱」のイギリス社会であった。だから、「各人の各人に対する戦争」は自然状態の仮構に基づく「内乱」の論理的再構成の結果ではあった。しかし、17世紀イギリス社会はまた、近代の始まる社会でもある。われわれの現代社会が近代市民社会の延長上にあることを忘れてはならないであろう。

IV

自然状態では、人間は自由であり平等であったが、この自由と平等によって人間は孤立していた。自然状態は一切の社会性を否定するものではなかったが、そこに展開されたのは、人間が相互に敵対する「万人の万人に対する戦い」としての、いわば負の社会性であって、人間相互の真の連帯性ではない。負の社会として自然状態が孤立的個人にもたらすのは、「死」の普遍性である。死という普遍的な負の価値は、自己保存の自由を得るために、自然状態からの脱却を促す。生命の保持という絶対の価値を実現するには、自然状態にとどまることはできないのである。換言すれば、人間の自由と平等はなにがしかの制限を余儀なくされる、ということである。こうしてホブズは、周知のように、絶対権力を導入するのである。

また、自然状態での「争い」は、人間の本性に根ざすともいわれていた。情念の機械論的分析によって自然状態のうちに析出した人間性（人間の本性）が、人間性悪説との非難を招きかねないことをホブズは承知していたが、ホブズの人間観は「侮蔑的な人間観」⁽⁶³⁾と

か「人間性に関する〈低次元の〉悲観的な見解」⁽⁶⁴⁾とかと批判されている。たしかに、ホッブスの社会哲学の基底をなした人間観にはそういった批判は妥当する。われわれも、ホッブスが、歴史的な存在として具体的に台頭しつつあった、「近代世界の経済人」⁽⁶⁵⁾としての近代ブルジョアを自然状態の仮構のうちに描き出していることに、注目してきたのではある。しかし、相互不信と争いが、自己保存を唯一絶対の価値とするところに生じていることを見落としてはならないであろう。争いは自己保存の追求を唯一の目的とする利己主義から帰結しているのである。人間の本性はむしろ無記的であって、ホッブスが見たように闘争的であるのではないとすれば、自己保存を唯一の目的とするような人-間の在り様が「万人に対する戦い」を引き起こしていたと見るべきであろう。その意味では、『リヴァイアサン』に描かれた人間像から直ちにホッブスその人の人間性を速断してはならないであろう。『リヴァイアサン』にもホッブスが精神の卓越を軽視していたとは思われない一節が見られるのである。「笑い」についてホッブスはつぎのように書いている。「偉大な精神の持ち主」という言葉がみられる。

突然の得意は、笑いと呼ばれる顔のゆがみを起こさせる情念である。それはかれらを喜ばせる自分自身のある突然の動作によって、あるいは他人のなかになにか醜悪なものを認め、それとの比較から、かれらが突然みずからを称賛することによって引き起こされるのである。そして、そのようなことは、自分自身にきわめてわずかしに能力のないことをさとっている人びとに、もっともありがちなことなのである。かれらは、他人の欠陥をみて、みずからこころよしとせざるをえないのである。したがって、他人の欠陥をみて大笑いするのは、小心のしるしである。というのは、偉大な精神の持ち主のほんらいなすべきことの一つは、嘲笑されている人を救いだし、嘲笑されないようにしてやり、自分自身をもっぱら、もっとも有能な人と比較することにあるからである。⁽⁶⁶⁾

ホッブスが方法論として自然科学を重視し、ピューリタン革命下のイギリスで政治的危機に触発されて哲学体系第三部をなす『法学要綱』を最初に出版したことや、『リヴァイアサン』でうけた無神論者としての烙印とパリへの亡命などによって、国家哲学、社会哲学者としてホッブスは知られ、また多くはそうした視点から論じられるが、6歳にしてラテン語、ギリシア語を学び、13歳でエウリピデスの『メディア』をラテン語の韻文に訳し、25歳から40歳に至るまで古典研究にいそしみトゥキディデスの『歴史』の翻訳に取り組んでいたこと、さらには86歳の高齢にあつてホメロスの『イリアス』『オデュッセイア』の翻訳を行ったことなどは、彼の変わらぬ「人間」と「歴史」への関心を示しているよう。1679年デヴォンシャー家

のハードウィックの邸で息をひきとったホッブスの最後の言葉は、「やっと人間の世界からはい出る穴を見つけだして、うれしい」であった⁽⁶⁷⁾。享年91歳、墓石には「これは真の哲学者の墓石である」⁽⁶⁸⁾と記されている。

註

ホッブスの著作からの引用は箇所は通称全集版 (*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart.*, London, Scientia Aalen, 1962.) を *EW* . と略記してその巻数と頁で示した。なお、『リヴァイアサン』に関しては河出書房新社の『世界の大思想13リヴァイアサン』を *K* . と略記し、岩波文庫の『リヴァイアサン』を *I* と略記して、岩波文庫は全4巻にわたるので巻数を：で区別してそれぞれの頁を示した。『リヴァイアサン』での引用文は河出書房新社版の訳文に従った。

- (1) *Leviathan*, Intr., *EW* . III ix-x, *K* . 11, *I* . 2:37-8.
- (2) *Leviathan*, Intr., *EW* . III x-xi, *K* . 12, *I* . 1:39. この箇所の文脈からは書物の拒否を直接読み取ることにはいくぶんの無理がある。しかし、「書物を信用しきっている人は、多くの小さい総和を集計して大きな総和にするさい、これらの小さい総和が正しく算出されたものかどうかを考えてみない人びとと同じようなことをするわけであって……ただ書物をむやみにひっくり返して無駄な時間を費やすのである」(*Leviathan*, Chap. 4. *EW* . III 24, *K* . 27-28, *I* . 1:74.)。あるいは「書物の権威から知識をあおいで、みずからの熟考によって知識を学びとろうとしない人びと」(*ibid.*) といった言葉からしてもホッブスの姿勢は明瞭であろう。
- (3) プラトン『定義集』
- (4) Mead, G. H., *Mind, Self & Society*, ed. by C. W. Morris, 1944, p. xxi.
- (5) Hobbes, *De Corpore, Opera Philosophica Quae Latine Seripsit Omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Londini, 1839, vol. I, p. 73
- (6) デカルト『哲学原理』
- (7) *Leviathan*, Chap. 6, *EW* . III 51, *K* . 45, *I* . 1:112.
- (8) *Leviathan*, Chap. 11, *EW* . III 85-6, *K* 67, *I* 1:164.
- (9) ホッブスは人間性＝人間の本性 (human nature) を理性 (Reason) と情念 (Passion) から成るとみている (*Elements*, *EW* . IV xiii). 情念研究は、デカルトにもみられるように、近世哲学の人間論に主要な関心事のひとつであった。ホッブスの情念論をデカルトとの比較において考察したものとしては、高橋真司「デカルトとホッブス——情念、道徳、政治をめぐる——」長崎造船大学紀要第15巻第2号1974年。
- (10) *Leviathan*, Chap. 6, *EW* . III 38-9, *K* . 37, *I* . 1:96.
- (11) 『リヴァイアサン』第6章の表題は「普通には情念と呼ばれる、意志による運動の内的端緒について、また、それが表現される言葉について」である。言葉が人間の理性的属性と理解されることは言うまでもない。
- (12) *Leviathan*, Chap. 6, *EW* . III 39-40, *K* . 37, *I* . 1:96.

- (13) *Leviathan*, Chap. 14, *EW*. Ⅲ116, *K* 87, *I*. 1:208.
- (14) *Leviathan*, Chap. 6, *EW*. Ⅲ117, *K* 87, *I*. 1:208; Chap. 21, *EW*. Ⅲ196, *K* 140, *I*. 2:90.; Chap. 6, *EW*. Ⅲ203, *K* 145, *I*. 2:99.
- (15) ホブズにあって自由はたんに行為者の意志から行為が生じるということを意味しているに過ぎず、そのような自由は因果律の外にあるのではない。自由意志 (free-will) については「自由意志という語の用法は、意志、意欲または性向の自由のことをいっているのではなくて、人間の自由のことをいっているのである。それは、かれが行おうとする意志や意欲や性向をもつことがらを行うさいに、妨害するものがなにもない、ということを用いているのである。」(*Leviathan*, Chap. 21, *EW*. Ⅲ197, *K* 140, *I*. 2:91.) と言われ、有意的行為 (voluntary action) については「人びとが自由意志にもとづいて行う行為 (actions which men voluntarily do) においても同じである。すなわち、その行為は、かれの意志によるものであるから、自由から生じるものであるが、しかもそれらは、必然性から生じるものなのである。というのは、人の意志によるあらゆる行為およびあらゆる意欲と性向は、ある原因から生じ、それはさらに、他の原因から継続的な連鎖をなして……生じるからである。」(*Leviathan*, Chap. 21, *EW*. Ⅲ197-98, *K* 141, *I*. 2:92.) と言われている。
- (16) 岸畑豊『ホブズ哲学の諸問題』創文社昭和49年189頁。なお、本稿はこの書に負うところ少しとしない。
- (17) *Leviathan*, Chap 13, *EW*. Ⅲ112, *K*. 84, *I*. 1:201-202. 「逆にひどいような悲哀を感じる」と続く。
- (18) *Leviathan*, Chap. 14, *EW*. Ⅲ116, *K*. 87, *I*. 1:208.
- (19) 文脈に直接関わらないことを承知で、しかし「自然権」に立ち入る紙幅もないので、「自由」の制限（「権利」の保留）が平和への通路であると主張するホブズが、現代の環境問題にも通ずるであることに言及している箇所を引いておく。ホブズが近代機械論的自然観に立脚していたことを合わせて考えると、唯物論的利己主義とかの絶対主義のイデオログとかといった言葉からはこぼれ落ちてしまうホブズの人間および社会への洞察の奥深さともいうべきものが窺える。「平和を求めるすべての人にとって、自然権のうちのあるものを放棄すること、すなわち、自分らの欲するあらゆることを行う自由をもたないことが必要であるように、また人間の生存にとって、自分自身の身体を支配する権利、空気、水、運動、ある場所から他の場所へ行くみち、および、それがなければ、生存できないか、あるいは満足に生存しえないようなすべてのものを、享受する権利、といった若干の権利を保留しておくことも必要なのである。」(*Leviathan*, Chap. 15, *EW*. Ⅲ141, *K*. 104, *I*. 1:242.)
- (20) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. Ⅲ111, *K*. 84, *I*. 1:201.
- (21) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. Ⅲ113-14, *K*. 85, *I*. 1:204.
- (22) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. Ⅲ110, *K*. 83, *I*. 1:199.
- (23) 「知力の差異 (difference of wit)」については、たとえば、アリストテレスを批判して、『政治学』の第一巻で「人びとは生まれながらにして、ある者は、支配するほうがよりふさわしく……ある者は奉仕するにふさわしいとした」のは「主人と召使いが、人間の同意によってではなく、知力の差異によって、生じたかのようないいかた」であり「理性に反するのみならず、経験にも反

する」(*Leviathan*, Chap. 15, *EW*. III 140-41, *K*. 103, *I*. 1:241.)と述べている。差異の意識はホブズにあって「自惚れ (pride)」に他ならない。すなわち、『リヴァイアサン』第14章および第15章は「自然法」を展開した箇所であるが、第15章で「各人は他人を生まれながらに等しい者と認めること」が第九の自然法として語られ、これに反することが「自惚れである」とされる。(*Leviathan*, Chap. 15, *EW*. III 141, *K*. 104, *I*. 1:242.)。

- (24) *Rudiments*, *EW*. II 45-6
- (25) *Leviathan*, Chap. 27, *EW*. III 285, *K*. 197, *I*. 2:221.
- (26) *Leviathan*, Chap. *EW*. III 136, *K*. 100, *I*. 1:235.
- (27) *Leviathan*, Chap. 6, *EW*. III 45, *K*. 42, *I*. 1:105.
- (28) *Elements*, *EW*. IV 40-1. 訳文は岸畑豊上掲書による。
- (29) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. III 112, *K*. 84, *I*. 1:201.
- (30) 岸畑豊前掲書191頁。「比較的」という表現が質的相違と理解されてはならない。換言すれば、「善良な」という言い方を道徳的表現と解してはならないのであり、後に触れるように『リヴァイアサン』において道徳が論じられるとすればそれは自然法との関連においてであろうからである。
- (31) Hobbes, *De Cive Opera Philosophica*, vol II p. 135.
- (32) 「高邁」に関しては高橋真司「ホブズの人間観に関する一考察」(長崎造船大学研究報告第16巻第2号1975年) 99頁参照。
- (33) 『ニコマコス倫理学』第1巻13章
- (34) *Leviathan*, Conclusion, *EW*. III 713, *K*. 484, *I*. 4:172. 「わが国の現在の内乱にかんする議論」(*Leviathan*, Chap. 3, *EW*. III 12, *K*. 20, *I*. 1:58.) といった言葉も見られる。
- (35) *Leviathan*, Chap. 11, *EW*. III 85, *K*. 67, *I*. 1:163.
- (36) *ibid*.
- (37) *Leviathan*, Chap. 6, *EW*. III 51, *K*. 45, *I*. 1:112.
- (38) *ibid*.
- (39) Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, 1962, pp. 61-2.
- (40) *Leviathan*, Chap. 11, *EW*. III 85, *K*. 67, *I*. 1:163.
- (41) *Leviathan*, Chap. 11, *EW*. III 86, *K*. 67, *I*. 1:164.
- (42) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. III 111, *K*. 84, *I*. 1:200.
- (43) *Elements*, *EW*. IV 54.
- (44) *op cit*.
- (45) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. III 113, *K*. 85, *I*. 203.
- (46) *ibid*.
- (47) Sidgwick, H., *Outlines of the History of Ethics*, 1967, p. 162.
- (48) 「おそらく、このような戦争時代または戦争状態は決して存在しなかったと考えられるかもしれない。わたくしも、全世界にわたって一般的にそうだったのだと信じているわけでは決してない。」(*Leviathan*, Chap. 13, *EW*. III 114, *K*. 86, *I*. 1:205.)
- (49) 小林秀雄『Xへの手紙』

- (50) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. Ⅲ111, *K*. 84, *I*. 1:200. 自由と平等が近代市民社会の指導理念となったことと考え合わせると、市民社会が平和な発展をとげるにはやはり今一つの理念が要請されるであろう。それは、ホッブスが考えたように絶対権力といったものではなく、たとえば博愛とか共感といったむしろ倫理的概念であるように思う。近代倫理思想の展開をこの視点から捉え返すことが課題となろう。
- (51) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. Ⅲ112, *K*. 84-5, *I*. 1:202.
- (52) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. Ⅲ112, *K* 85, *I*. 1:202.
- (53) たとえば、「財産や知識や名誉は、力のさまざまな種類にほかならない」(*Leviathan*, Chap. 8, *EW*. Ⅲ61, *K*. 52, *I*. 1:128.) とか「気前のよさと結びついた財産もまた力である。というのは、それは友人をえ、召使いを抱えるようにするからである。気前のよさをともなわないならば力ではない。このばあいには、財産は人びとを防衛しないで餌食として嫉妬のまゑにさらすからである」(*Leviathan*, Chap. 10, *EW*. Ⅲ74, *K*. 59, *I*. 1:146.)と言われている。「財産(riches)」や「富(wealth)」が蓄積と享受のたんなる物的対象として捉えられてはいないところに経済社会としての近代の出発点に位置したホッブスを見ることができよう。註(65)参照。
- (54) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. Ⅲ113, *K*. 85, *I*. 1:203.
- (55) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. Ⅲ114, *K*. 86, *I*. 1:204.
- (56) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. Ⅲ111-12, *K*. 84, *I*. 1:201.
- (57) De Cive, *op cit* p. 147. 訳文は岸田豊上掲書による。
- (58) この不可避性は、自然法において自己保存の欲求を「必然的な欲求」たらしめている。*Leviathan*, Chap. 18, *EW*. Ⅲ166, *K*. 120, *I*. 2:45.
- (59) *Leviathan*, Chap. 15, *EW*. Ⅲ140, *K*. 103, *I*. 1:241. 『リヴァイアサン』での道德の問題は自然法とのかかわりで問われなくてはならないということである。
- (60) “Bellum omnium contra omnes” “such a war as is of every man against every man”
Leviathan, Chap. 13, *EW*. Ⅲ113, *K*. 85, *I*. 1:203.
- (61) *Leviathan*, Chap. 13, *EW*. Ⅲ113, *K*. 85, *I*. 1:203-204.
- (62) *Leviathan*, Chap. 17, *EW*. Ⅲ156, *K*. 114, *I*. 2:31.
- (63) 堀豊彦・升味準之輔訳『イギリス政治思想(1)』岩波書店1952年33頁。
- (64) Mintz, Samuel I., *The Hunting of Leviathan, Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, 1962, p. 155.
- (65) 堀豊彦・升味準之輔訳上掲書152頁。ホッブスが捉えた人間が「経済人」であったことはつぎの一文からも知られる。すなわち「人間の価値すなわちねうちとは、他のすべてのもののねうちと同じく、かれの価格である。すなわち、かれの力の効用にたいして与えられるであろう額に等しい」(*Leviathan*, Chap. 10, *EW*. Ⅲ76, *K*. 60, *I*. 147-48.).
- (66) *Leviathan*, *EW* 46, *K* 42, *I* 1:105-6
- (67) 市倉宏祐述『倫理学講義資料A』199頁。これは、400字原稿に換算すれば518枚におよぶタイプ印刷の冊子である。市販の書物ではない。この言葉の出典については未だ確認してはいない。なお、『世界の名著23 ホッブス』での永井道雄氏の解説「恐怖・不信・平和への道」では、「この世の中からはいでる穴が見つかるのは私にとって幸いである」と述べた、と書かれている。『世

界の名著23 ホブズ』中央公論社昭和46年38頁。

(68) 上掲書「年譜」530頁。

(本学助数授)